

## مقدمه

علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، از مبانی انسان‌شناختی اندیشمندان و محققان این علم تأثیر می‌پذیرد. یکی از تفاوت‌های اساسی روان‌شناسی اسلامی با روان‌شناسی موجود در نوع نگاه به انسان است. اگر موضوع روان‌شناسی را مطالعه علمی رفتار و فرایندهای روان‌شناختی انسان بدانیم، شناخت خود انسان و ویژگی‌های او، از پیش‌نیازهای اصلی آن محسوب می‌شود. هرچه شناخت ما از انسان و ابعاد وجودی او دقیق‌تر باشد، بهتر می‌توان رفتارها و پدیده‌های روان‌شناختی مربوط به او را مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

همچنین نوع نگاه به انسان در انتخاب روشی که برای مطالعه رفتارها و کنش‌های او برگزیده می‌شود، تأثیر دارد؛ کسی که انسان را به مثابه ماشینی فرض می‌کند که فاقد اراده آزاد و اختیار است، آغاز و فرجامی برای او قائل نیست و او را حیوانی لذت‌جو و رفاه‌طلب، دنیاگرا و مادی می‌داند، با کسی که انسان را دارای روح مجرد، اراده آزاد، کمال‌طلب، فضیلت‌جو و دارای آغاز و فرجام می‌داند، رویکردی متفاوت برای مطالعه رفتار و پدیده‌های روان‌شناختی انسان برمی‌گزیند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۶).

علاوه بر این مبانی انسان‌شناختی، محقق در زمینه مدل‌سازی، داوری و بکارگیری یافته‌های علمی نیز تأثیر دارد. برای نمونه، اگر روان‌شناس با قبول این پیش‌فرض به مطالعه پدیده‌های روانی بپردازد که «امور معنوی و فرامادی در پدیده‌های مادی تأثیر دارد»، مثلاً دعا و راز و نیاز با خدا، در افزایش یا کاهش ناقلین عصبی (نوروترانسمیترها) درون مغز تأثیر دارد و خود ناقلین عصبی، در آرامش روانی و خلق و خوی افراد مؤثر است، آیا در تبیین پدیده‌های روانی، به همان نتایجی می‌رسد که محقق با عدم پذیرش این مفروضات به بررسی پدیده‌های روانی می‌پردازد؟ یا مدلی که برای درمان اختلالات روانی ارائه می‌کند، با مدل کسی که آن پیش‌فرض را قبول ندارد، یکسان خواهد بود؟ همچنین داوری و ارزیابی این دو محقق، نسبت به رفتارهای انسان همسان خواهد بود؟

هدف اصلی این پژوهش، شناسایی مبانی انسان‌شناختی و ارتباط این مبانی با مسائل روان‌شناختی و تأثیر این مبانی بر نظریه‌ها و رویکردهای روان‌شناختی و سایر حوزه‌های این دانش است. منظور از «مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی اسلامی» در این نوشتار، «ویژگی‌های اساسی مربوط به ماهیت انسان بر اساس متون دینی است که گستره، اهداف و روش پژوهش را در مطالعات روان‌شناختی مشخص می‌کنند». طبیعی است که در اینجا صرفاً به آن ویژگی‌هایی می‌پردازیم که از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ یعنی تأثیر مستقیم در تحلیل و ارزیابی رفتارها و جنبه‌های روان‌شناختی انسان دارند؛

## مبانی انسان‌شناختی؛ دوساحتی بودن، اصالت نفس و اختیار و نقش آن در دانش روان‌شناسی اسلامی

bashiri@Qabas.net

ابوالقاسم بشیری / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۴

## چکیده

هدف این پژوهش، شناسایی مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی اسلامی و چگونگی تأثیر آن بر اهداف، روش، نظریه‌پردازی و رویکردها در حوزه‌های گوناگون این دانش می‌باشد. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. ابتدا با مراجعه به منابع اسلامی به شناسایی مفاهیم اساسی و گزاره‌هایی پرداخته که انسان و ویژگی‌های او را توصیف کرده، سپس با استفاده از دلایل عقلی، قرآنی و شواهد تجربی، ویژگی‌های اساسی درباره انسان را مورد شناسایی قرار داده است. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که انسان موجودی دوساحتی، دارای روح مجرد، و برخوردار از قدرت اختیار می‌باشد. نتایج پژوهش نشان داد که پیش‌فرض‌های اساسی مربوط به ماهیت انسان عبارتند از: اندیشه‌ورزی، منطقی، دارای اراده آزاد، تأثیرپذیر، شناخت‌پذیر. همچنین مبانی انسان‌شناختی نقش تعیین‌کننده‌ای در پژوهش‌های روان‌شناختی، جهت شناسایی ماهیت و ابعاد انسان داشته، و حتی روش پژوهشگر در انجام تحقیق را مشخص می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** مبانی، انسان، مفروضه‌های اساسی، روان‌شناسی اسلامی.

ویژگی‌هایی مانند دو ساحتی یا تک‌ساحتی بودن انسان، اصالت نفس، مادی یا غیرمادی بودن نفس، جاودانگی و عدم جاودانگی نفس و جبر و اختیار. این ویژگی‌ها، به تعدادی سؤال بنیادی درباره ماهیت انسان مربوط می‌شود و با خصوصیات اساسی انسان ارتباط دارد (شولتز، ۱۳۸۷، ص ۳۷). برخی از این سؤال‌ها عبارتند از:

- آیا رفتارهای خود را آگاهانه و با اختیار جهت می‌دهیم، یا به وسیله نیروهای دیگری کنترل می‌شوند؟ (اختیار یا جبر).

- آیا بیشتر تحت تأثیر عوامل وراثتی هستیم، یا عوامل محیطی؟ (طبیعت یا تربیت).

- آیا شکل‌گیری شخصیت، بیشتر به وسیله رویدادهای دوران کودکی است، یا متأثر از تجربه‌های دوران بزرگسالی؟ (گذشته و یا حال).

- آیا شخصیت منحصر به فرد است، یا تابع الگوهای کلی قابل انطباق بر همه؟ (بی‌همتایی و جهان‌شمولی).

- آیا ماهیت انسان خوب است، یا بد؟ (خوش‌بینی و یا بدبینی).

- آیا انسان برای حفظ تعادل فیزیولوژیکی خود برانگیخته می‌شود، یا میل به تکامل دارد؟ (تعادل و یا تکامل).

پاسخ به این پرسش‌ها، در بررسی مفروضه‌های اساسی مربوط به ماهیت انسان نهفته است که خود متأثر از مبانی انسان‌شناسانه است.

### روش پژوهش

با توجه به اینکه این پژوهش درصدد کشف مبانی انسان‌شناسانه روان‌شناسی اسلامی است، ابتدا با مطالعه متون دینی مفاهیم اساسی و گزاره‌های مربوط به ماهیت انسان و ساحت‌های وجودی او شناسایی، سپس با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از دلایل عقلی و قرآنی و شواهد تجربی، از مفاهیم شناسایی شده، مبانی انسان‌شناسانه استنباط می‌شود. آنگاه تأثیر مبانی در گستره، اهداف و روش پژوهش روان‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد.

### مبانی انسان‌شناختی در منابع اسلامی

مبنای اول: دو ساحتی بودن انسان

پرسش از ساحت‌های وجودی انسان قدمتی دیرینه دارد. از گذشته‌های بسیار دور، این بحث میان اندیشمندان مطرح بوده که آیا انسان موجودی تک‌ساحتی است، یا دو ساحتی؟ عده‌ای قائل به دو

ساحتی بودن انسان و برخی، انسان را موجودی تک‌ساحتی و حقیقتی واحد می‌دانند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵). در میان اندیشمندان، سقراط (متوفای ۳۹۹ ق م) را می‌توان از جمله اولین کسانی به شمار آورد که انسان را مرکب از جسم و روح می‌داند (دوره آثار افلاطون، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹۱). سپس افلاطون (متوفای ۳۴۷ ق م)، نفس و بدن را دو حقیقت و دو جوهر می‌داند که ارتباط عرضی دارند (حجتی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۷؛ هرگنهان، ۱۳۹۰، ص ۶۹)، ابن‌سینا در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* (المقالة الأولى، الفصل الاول، و المقالة الخامسة، الفصل السابع). غزالی در کتاب *احیاء العلوم*، و بسیاری از اندیشمندان اسلامی، قائل به دو ساحتی بودن انسان هستند. در روان‌شناسی نیز این بحث سابقه طولانی دارد. البته با این تفاوت که به جای تعبیر نفس و بدن، تعبیر «ذهن و بدن» را به کار برده‌اند. در میان روان‌شناسان، برخی وحدت‌گرا یعنی همه چیز از جمله انسان را کاملاً در قالب مادی تفسیر می‌کنند. این گروه «وحدت‌گرا» نامیده می‌شوند. برخی، موضعی دوگانه‌نگر دارند. بیشتر روان‌شناسان در این گروه قرار دارند (هرگنهان، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

هر روان‌شناس، همواره با این سؤال مواجه است که آیا چیزی به نام ذهن وجود دارد، یا نه و اگر وجود دارد، چگونه با بدن ارتباط برقرار می‌کند. قدمت این سؤال، اندازه خود علم روان‌شناسی است. برخی روان‌شناسان سعی می‌کنند، هر چیزی را در غالب مادی توضیح دهند. از نظر آنان، حتی رویدادهای به اصطلاح ذهنی، در نهایت به وسیله قوانین فیزیک و شیمی توجیه می‌شوند. این گروه، بر این باورند که میان اراده، اندیشه و امید با مکانیسم هضم غذا، فشار خون و انقباض و انبساط عضلات، تفاوتی جز سادگی و پیچیدگی نمی‌یابند. این افراد «ماده‌گرا» نامیده می‌شوند؛ زیرا معتقدند که ماده تنها واقعیت است، و برای اثبات ایده‌های خود و اینکه تمام پدیده‌های روانی همگی مادی هستند، به شواهدی نیز تمسک می‌کنند. از جمله اینکه، به آسانی می‌توان نشان داد که با از کار افتادن یک قسمت از مغز، برخی از آثار روانی تعطیل می‌شوند. چنان‌که در پاره‌ای از ضربه‌های مغزی، یا به علل بعضی از بیماری‌ها که قسمت‌هایی از مغز آسیب می‌بیند، مشاهده شده که فرد آسیب دیده، معلومات خود را از دست می‌دهد. بنابراین، هر چیزی در دنیا، از جمله رفتار ارگانیزم‌ها، باید بر حسب ماده توجیه شود. اغلب دانشمندان اعصاب، پیرو نظریه ماده‌گرایانه‌اند و معتقدند که تجربه آگاهانه، صرفاً یکی از عوارض فعالیت عصبی است، و خودش منشأ هیچ تأثیری نیست (ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۵۵). آنها علاوه بر ماده‌گرا، «وحدت‌گرا» نیز نامیده می‌شوند؛ زیرا سعی دارند هر چیزی را بر حسب یک واقعیت، یعنی ماده، توضیح دهند. روان‌شناسان دیگر در طیف مخالف قرار دارند و

می‌گویند: حتی دنیای به اصطلاح مادی از ایده‌ها تشکیل شده است. این افراد «ایدالیست» نامیده می‌شوند و آنها نیز «وحدت‌گرا» هستند؛ زیرا سعی دارند هر چیزی را بر حسب هشیاری توضیح دهند. اما بسیاری از روان‌شناسان، وجود رویدادهای مادی و ذهنی [غیرمادی] را می‌پذیرند و مفروض می‌گیرند این دو تحت تأثیر اصول متفاوتی قرار دارند. چنین موضعی «دوگانه‌نگر» نامیده می‌شود. دوگانه‌نگرها معتقدند: رویدادهای مادی و رویدادهای ذهنی وجود دارند و یک سلسله شواهد ثابت شده تجربی را برای مدعای خود ارائه می‌کنند: انسان در عالم رؤیا به کشف و ادراک مطالب و معارف پوشیده‌ای پی می‌برد که در بیداری، به آنها آگاهی نداشته و چه‌بسا تصور آن را هم نمی‌کرده است. یا زمانی که انسان در عالم بیداری، الهاماتی را احساس و از وقوع حادثه‌ای آگاه می‌شود. همچنین تجرید و جدایی روح از بدن و یا هیپنوتیزم و اسپری تیسیم، که امروزه به صورت یک علم در آمده است، و مهمتر از همه، تأثیر و تأثر نفس و بدن، نمونه‌هایی از زخدهای تجربی است که ادله تجربی بر مغایرت نفس و بدن هستند؛ زیرا بر خلاف قوانین و موازین مادی بوده و در فضای مادی صرف، توجیه‌ناپذیرند (حاتمی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵).

ادیان توحیدی نیز به این بحث پرداخته‌اند. در متون اسلامی با آموزه‌ها و مفاهیمی مواجه می‌شویم که ناظر به ساحت‌های وجودی انسان است. برخی از آیات قرآن، به دو ساحتی بودن انسان و اینکه انسان ترکیبی از دو جوهر نفس و بدن است، اشاره دارند. مانند: «هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود دمیدم، همگی برای او سجده کنید» و «سپس نطفه را علقه، و علقه به صورت مضغه و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم؛ و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم» (حجر: ۲۹؛ مؤمنون: ۱۴). از این دو آیه استفاده می‌شود که انسان موجودی است متشکل از بدن و «روح» که حقیقت آن، چیزی غیر از این بدن مادی است. همچنین آیات و روایات دیگری وجود دارد (مؤمنون: ۱۴؛ سجده: ۹)، که مضامین این دو آیه را تأیید می‌کند. به اجمال به برخی از این شواهد قرآنی اشاره می‌کنیم:

شواهد قرآنی بر دو ساحتی بودن انسان

الف. آیاتی که بیانگر این حقیقت است که در مرحله‌ای خاص از آفرینش، چیزی به نام «روح» به بدن اضافه می‌شود (مؤمنون: ۱۴؛ سجده: ۹؛ حجر: ۲۹).

ب. آیاتی که مربوط به مسئله مرگ است و دلالت دارد بر اینکه زمانی فرا می‌رسد که جسم آدمی متلاشی می‌شود، اما چیزی به نام نفس از او باقی می‌ماند (زمره: ۴۲؛ انعام: ۹۳).

ج. آیات مربوط به شهدا: از این آیات به خوبی به دست می‌آید که شهدا، به‌رغم اینکه جسم مادی آنها متلاشی شده و از بین رفته، اما روح ایشان نزد پروردگار باقی و متنعم به نعمت‌های الهی است (آل‌عمران: ۱۶۹؛ بقره: ۱۵۴).

د. آیاتی که نشان می‌دهد انسان‌ها پس از مردن، با خدا و ملائکه سخن می‌گویند (مؤمنون: ۹۹؛ یس: ۲۶ و ۲۷).

افزون براین، اندیشمندان اسلامی، برای اثبات وجود نفس و ویژگی‌های آن، مانند تجرد نفس، اصالت، جاودانگی و ذو مراتب بودن آن، دلایل عقلی فراوان و شواهد تجربی و قرآنی و روایی بسیاری ارائه کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۴-۹۲؛ مصباح و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

توجه به این ویژگی‌های مهم نفس، موجب می‌شود در مطالعه رفتارهای انسان و پدیده‌های روان‌شناختی، و تحلیل و بررسی علل آنها دقت بیشتری شود. بنابراین، برای هرگونه تحلیل و تفسیر روان‌شناختی از رفتارهای انسان، لازم است ساحت‌های وجودی و مفروضات اساسی مربوط به ماهیت انسان مورد توجه قرار گیرد. با پذیرش این مبنا، گستره، هدف و روش پژوهش در دانش روان‌شناسی متفاوت خواهد شد. برای نمونه، وقتی پژوهشگر به مطالعه رفتار و فرایندهای ذهنی انسان می‌پردازد، لازم است هر دو ساحت نفس و بدن را مورد توجه قرار دهد؛ توجه صرف به پایه‌های زیستی و نادیده انگاشتن ساحت غیرمادی، مانع از این می‌شود که پژوهشگر بتواند به تمام ابعاد وجودی انسان و شناخت هر دو ساحت او دسترسی پیدا کند و نتایج مطالعات وی، گویای واقعیت‌های روان‌شناختی به شکل کامل نخواهد بود. بنابراین، مطالعه پدیده‌های روان‌شناختی در هر دو ساحت، در واقع نوعی توسعه در مطالعات و پژوهش‌های روان‌شناختی خواهد بود.

همچنین، اگر روان‌شناس بخواهد هر دو ساحت وجودی انسان را مطالعه کند، با روش تجربی امکان‌پذیر نخواهد بود. به عنوان نمونه، عقل به‌عنوان یکی از قوای نفس، کارکردهای روان‌شناختی گوناگونی از قبیل کارکرد شناختی، انگیزشی و مهارگری دارد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ص ۶۵). این کارکردها با روش‌های تجربی قابل بررسی نیست. در نتیجه، محقق ناگزیر است از دلان تنگ روش تجربی عبور کرده، از روش‌های دیگری استفاده کند. این خود، نوعی توسعه در روش پژوهش خواهد بود.

همچنین در متون دینی، با مفاهیمی مانند نیت، اخلاص، شرک، ریا، تواضع، خشیت، رجاء، حرص، غفلت، تکبر، غبطه، حسد و ده‌ها مفهوم دیگر مواجه هستیم، که برخی ناظر به باورها و افکار، و برخی

## مبنای دوم: اصالت نفس

پس از اینکه روشن شد انسان موجودی دو ساحتی است. نفس، به عنوان یک جوهر در کنار بدن پذیرفته است، اکنون این سؤال مطرح است که حقیقت انسان مربوط به کدام‌یک از این دو ساحت است؛ آیا هویت واقعی انسان، تابع ساحت مادی است یا تابع نفس و جوهر غیرمادی؟ آیا حتماً باید حقیقت انسان تابع یکی از این دو جنبه باشد، یا اینکه ترکیب و تعامل این دو جنبه، هویت حقیقی انسان را به وجود می‌آورد. به گونه‌ای که فقدان هرکدام از این دو جنبه، به منزله از بین رفتن مجموعه و در نتیجه، نابودی انسانیت و هویت واقعی شخص می‌شود.

اگر هویت حقیقی انسان را ترکیبی از نفس و بدن بدانیم و یا اصالت بدن را بپذیریم، در هر دو صورت، با مرگ زوال انسانیت قطعی می‌شود. اما اگر اصالت را از آن نفس، یعنی ساحت غیرمادی بدانیم، با اضمحلال بدن، حقیقت انسان از بین نمی‌رود. حقیقت انسان زمانی از بین می‌رود که نفس آدمی زوال پذیرد. اگر ثابت شود نفس پس از مرگ باقی است، به لحاظ منطقی می‌توان گفت بقای نفس، ملازم با اثبات اصالت و تجرد (غیرمادی) نفس است (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۳۷). البته در فلسفه اسلامی، موضوعاتی مانند اصالت نفس یا بدن، رابطه نفس و بدن، تجرد و جاودانگی نفس بررسی شده است. اما در اینجا به اختصار نتایج آن مباحث ارائه می‌شود.

## دلایل اصالت نفس

## الف. دلایل قرآنی

در قرآن کریم، آیات متعددی به حیات برزخی اشاره یا تصریح دارد. این دسته از آیات، شاهد روشنی بر اصالت روح یا نفس هستند. به عنوان نمونه، آیاتی که حاکی از گفت‌وگوی برخی انسان‌ها با فرشتگان در عالم برزخ و پیش از قیامت دارد. در این گفت‌وگوها، افراد با درک موقعیت ناگوار خود، درخواست بازگشت به دنیا و جبران گذشته خود را دارند (غافر: ۴۵ و ۴۶؛ مؤمنون: ۹۹ و ۱۰۰؛ منافقون: ۱۰).

همچنین از برخی آیات، که به مسئله مرگ انسان می‌پردازد، به روشنی می‌توان به اصالت روح و نفس پی برد. قرآن می‌فرماید: «بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را به طور کامل می‌ستاند» (سجده: ۱۱). در آیه دیگر می‌فرماید: «و خدا شما را آفرید، سپس شما را می‌گیرد» (نحل: ۷۰). «تَوَفَّی» در این آیات، به معنای صیانت و به طور کامل چیزی را گرفتن. از آیات فوق، استنباط می‌شود آن چیزی که توسط خدا یا مأمور الهی (ملک‌الموت) گرفته می‌شود، غیر از جسمی است که

جنبه انگیزشی دارد و برخی احساسات و هیجانات انسان را پوشش می‌دهد و همه آنها، به نحوی در رفتارها نیز بروز و ظهور پیدا می‌کند. این مفاهیم گرچه بالاصاله از مفاهیم اخلاقی محسوب می‌شوند و به وسیله علمای علم اخلاق مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند، اما به دلیل جنبه روان‌شناختی قوی آنها، می‌توان آنها را به فهرست موضوعات روان‌شناسی افزود، در نتیجه، باب وسیعی از تحقیق به روی پژوهشگران گشوده خواهد شد.

در قلمرو آسیب‌شناسی روانی نیز آنچه در کتاب‌ها و منابع تشخیصی و طبقه‌بندی اختلالات روانی مانند DSM آمده، فقط به بخشی از بیماری‌های روانی پرداخته‌اند. درحالی‌که بسیاری از آسیب‌های روانی، از باورهای غیر حق و کفرآمیز یا انگیزه‌های غیرتوحیدی و خلقیات ناپسند ناشی شده؛ و ساحت غیرمادی انسان را دچار آسیب کرده است و جای آن در فهرست کتاب‌های روان‌شناسی خالی است. به عنوان نمونه، نفاق در فرهنگ قرآنی نوعی بیماری است. این بیماری ناشی از باورهای نفاق آلود است و قرآن از آن تعبیر به «مرض» می‌کند (بقره: ۸-۱۰). چنانچه کفر ورزیدن نیز فرد را دچار انسداد فکری کرده، او را از درک حقیقت باز می‌دارد (بقره: ۶ و ۷). همچنین کسی که از مسیر حق جدا شود و از تعالیم انبیا سرپیچی کند، نفس او دچار نوعی سفاهت می‌شود (بقره: ۱۳۰). قرآن در آیات فراوان، قلب را که محل ادراک و شناخت است، به بدفهمی یا عدم ادراک صحیح توصیف می‌کند: آیا کسی که بر اثر گناه و انحراف قلبش زنگار گرفته و از درک حقیقت عاجز است، دل او دچار آسیب نشده است؟ (اعراف: ۱۷۹؛ مطفین: ۱۴). بنابراین، دایره اختلالات و آسیب‌های روانی بسیار گسترده‌تر و فراتر از آن چیزی است که روان‌پزشکان و روان‌شناسان بالینی مطرح می‌کنند. شاید یکی از دلایل محدود کردن اختلالات، به آنچه در منابع آمده، دیدگاه فرهنگی باشد؛ زیرا در این دیدگاه، بهنجار یا نابهنجاری رفتار یک فرد، بر حسب محیط اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، ارزیابی می‌شود (دادستان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵). به عنوان نمونه، همجنس‌گرایی در DSM-III، جزء اختلالات جنسی شمرده می‌شد، اما در نسخه‌های بعدی یعنی، DSM-IV و DSM-V، نه تنها از فهرست اختلالات حذف شد، بلکه در مجامع حقوقی و بین‌المللی چنین رفتاری بهنجار و از آن دفاع نیز می‌شود.

در مقام ارزیابی نیز همه پدیده‌های روان‌شناختی را نمی‌توان با سنجه‌های موجود ارزیابی کرد؛ چه بسا باید ابزارهایی جز آنچه تاکنون روان‌سنج‌ها مورد استفاده قرار داده‌اند، طراحی و ساخته شود. بنابراین، پذیرش این مبنا در چگونگی ارزیابی و ابزارهایی که پژوهشگر برای مطالعات خود برمی‌گزیند، تأثیر دارد.

در همین دنیا می‌ماند و سپس زایل می‌شود. در واقع، نفس که به تمامه دریافت می‌شود، تمام حقیقت، من واقعی و هویت حقیقی انسان است و الا گفته می‌شد: با مرگ بعض شما گرفته می‌شود. همچنین از نظر قرآن، حضرت آدم علیه السلام هنگامی سزاوار سجده فرشتگان قرار گرفت که روح الهی در او دمیده شد (حجر: ۲۹). بر اساس این آیات، بخش اصیل وجود انسان روح اوست.

#### ب. دلایل عقلی

بی‌تردید بخش اصیل و تمام حقیقت انسان، آن جنبه‌ای از انسان است که هویت، شخصیت و انسانیت او بدان وابسته است. آن دسته از ادله عقلی که از عهده اثبات جوهری غیرمادی در انسان به خوبی برآیند و بتوانند نفس را به عنوان محور و فاعل شناسایی و احساس و تجربه و میل و اراده به کرسی بنشانند، خود دلیلی بر اصالت نفس نیز خواهند بود. در اینجا، به برخی ادله عقلی اشاره می‌شود.

۱. تقسیم‌ناپذیری نفس: یکی از ویژگی‌های موجودات مادی، تقسیم‌پذیری است. حال آنکه موجودات غیرمادی تقسیم‌پذیر نیستند. برای نمونه، یک قطعه چوب، یا یک سیب را می‌توان به دو نیم تقسیم کرد، اما روح و آنچه به روح نسبت داده می‌شود، مثل ادراک، تفکر، احساس و... قابل تقسیم نیستند. هیچ‌گاه «من» را نمی‌توان به دو «نیمه من» تقسیم کرد، یا ادراکی که ما از چیزی در خارج داریم، تقسیم‌پذیر نیست. هنگامی که ما تصویر ذهنی سیب را به دو نیمه تقسیم می‌کنیم، در واقع یک تصویر جدید به صورت دونیمه از همان تصویر سیب کامل در ذهن مان ایجاد می‌کنیم و الا نمی‌توان گفت: این تصویر دونیمه جدید، همان سیب در ذهن است. بنابراین، با این تصویر جدید دو نیمه، الان دو تصویر در ذهن داریم: یک تصویر کامل و یک تصویر دونیمه از سیب. فیلسوف اسکاتلندی *توماس ریب* (۱۷۹۶-۱۷۱۰)، بیان روشنی در این زمینه دارد:

هویت شخصی من، مستلزم وجود چیز تقسیم‌ناپذیری است که من آن را «خود» می‌نامم. این خود هر چه باشد، چیزی است که می‌اندیشد، عمل می‌کند و رنج می‌برد. اندیشه‌ها و اعمال و احساسات، هر لحظه در تغییرند و یک موجودیت متوالی و پی‌درپی دارند، نه موجودیتی ثابت و بادوام؛ اما «خود» یا «من» که آنها به او وابسته هستند، ثابت و پایدار است و ارتباط یکسانی با همه اندیشه‌ها و اعمال و احساس‌های متوالی دارد که برای من محسوب می‌شود، اینها تصوراتی است که من از هویت شخصی خود دارم (رید، ۱۷۸۵).

۲. شواهد عقلی اصالت نفس: افزون بر ادله محکم عقلی بر اثبات وجود نفس، وجود پاره‌ای پدیده‌های فراروان‌شناختی، زمینه مساعدی را برای استدلال بر اصالت نفس فراهم می‌سازد. این‌گونه پدیده‌ها، اگرچه مشاهداتی تجربی هستند، به ضمیمه قضایای عقلی، می‌توان آنها را در قالب براهینی

عقلی بر اصالت نفس عرضه داشت. پدیده‌هایی فراروان‌شناختی، چون تله‌پاتی ذهنی، اتوسکپی (مشاهده جسم خود) و رویاهای صادق بیانگر حقایقی هستند که جسم مادی و مغز در تحقق آنها نقشی ندارد، بلکه بیانگر این حقیقت هستند که محور و فاعل شناسایی احساس و ادراک، و میل و اراده، نفس است، نه مغز و اعصاب، و بدون وساطت و وجود مغز و اعصاب نیز درک و شناخت ممکن است، پس اصالت از آن نفس یا روح آدمی است (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۴۹؛ دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۷ و ۹۸).

بر اساس این مبنا، اهداف روان‌شناسی اسلامی باید به گونه‌ای تعیین شود که روان‌شناس در پژوهش‌های خود، نفس را به عنوان جوهری مستقل و اصیل، محور مطالعات خود قرار داده، ظرفیت‌های موجود در آن را بشناسد، قوانین حاکم بر نفس را کشف و مراحل رشد و تعالی آن را، در مراتب طولی و شئون عرضی توصیف و تبیین کند. به عنوان نمونه، یکی از مباحث مهم در روان‌شناسی، مطالعه فرایند تحول روانی انسان است. روان‌شناسان تحول را در گستره‌ای محدود، یعنی از انعقاد نطفه تا مرگ مورد مطالعه قرار می‌دهند. درحالی‌که گستره تحول، منحصر به این محدوده زمانی نیست و اصیل بودن و جاودانگی روح اقتضا می‌کند که تغییر و تحولات پس از مرگ نیز ادامه می‌یابد. همچنین تحول در شئون عرضی، محدود به بُعد شناختی، عاطفی و اخلاقی نمی‌شود، بلکه ابعاد دیگری مانند تحول معنوی و تحول اراده و اختیار نیز به قلمرو پژوهش‌های مربوط به تحول افزوده خواهد شد.

همچنین با پذیرش مبناي اصالت نفس، دایره انگیزه‌های انسان نیز گسترش پیدا می‌کند؛ زیرا نیازها که از عوامل مؤثر در رفتار انگیزشی به حساب می‌آیند، محدود به نیازهای مادی و دنیوی نیستند، بلکه نیازهای مهم و اصلی که متناسب با اصالت نفس است، بیشتر فرامادی و جنبه اخروی دارد. طبعاً این نیازها نیز به مجموعه نیازهای انگیزشی افزوده می‌شود. به عنوان نمونه، در ذیل به چند مورد اشاره می‌شود:

#### نیاز به پرستش و دینداری

پرستش و دینداری، یک نیاز همگانی است و به اندازه عمر بشر سابقه دارد. دورکیم در تحقیقات خود به این نتیجه رسید که پرستش یک پدیده جهانی است و در همه فرهنگ‌ها دیده می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۶۳-۷۹). *تایلر*، *فریزر* و *مولر* نیز معتقدند: نیاز به پرستش در همه افراد بشر وجود دارد، هرچند اشکال آن در مرور زمان، متفاوت شده است (همان).

اندیشمندان مسلمان نیز با استفاده از متون دینی، نیاز به پرستش و دین را امری فطری می‌دانند. به عبارت دیگر، نیاز به دین آمیخته با خلقت و سرشت انسان است و باید این نیاز، به صورت منطقی ارضا شود (روم: ۳۰؛ کلینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳).

#### نیاز به دوستی با خدا

بر اساس آیات و روایات، نیاز دوستی با خدا یک عامل انگیزشی قوی در جهت‌دهی به رفتار انسان نقش دارد. در روایتی نقل شده است که خداوند به موسی علیه السلام وحی کرد که تو تا به حال کاری که فقط برای خدا باشد، انجام داده‌ای؟ موسی گفت: نماز خوانده‌ام، روزه گرفته‌ام، صدقه داده‌ام و همواره به یاد تو بوده‌ام. پاسخ آمد: نمازی که خوانده‌ای، ثمره‌اش آن است که در قیامت راهگشای توست و راه ورود به بهشت را به روی تو باز می‌کند، روزه تو سپر و محافظ تو از آتش جهنم است، صدقه‌ای که داده‌ای، سایه‌ای است برای تو در صحنه محشر، یاد من نیز نور است و راهگشای تو. عرض کرد: خدایا مرا راهنمایی کن. پاسخ آمد: ای موسی آیا هرگز کسی را به خاطر من دوست داشته‌ای؟ آیا کسی را به خاطر من دشمن داشته‌ای؟ اینجا بود که موسی متنبه شد که محبوب‌ترین کارها نزد خدا، دوست داشتن برای خدا و دشمن داشتن برای خداست. این فرع محبت نسبت به خدا و از فرایزهاست. امیرالمؤمنین علیه السلام در این زمینه فرمودند: «خوشا آنکه دانش و کردارش، دوستی و دشمنی‌اش، گرفتن و کنار گذاشتن‌اش و سخن گفتن و خاموشی‌اش را برای خداوند خالص کرده باشد» (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۷۷، ص ۲۸۹).

#### نیاز به بازگشت به سوی اصل

اریک فروم، نیاز به بازگشت به سوی اصل را یکی از نیازهای روان‌شناختی می‌داند. وی در این باره می‌گوید: آدمی از درد بزرگ رنج می‌برد؛ درد تنهایی و جدایی از اصل خود. لذا همیشه نوعی نیاز به بازگشت به سوی اصل را در خود احساس می‌کند. وی این اصل را طبیعت می‌داند (فست و فست، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷). ماکس مولر نیز خاستگاه روان‌شناسانه این گرایش را طبیعت دانسته، چنین می‌گوید: مناظر گوناگونی که طبیعت به بشر عرضه می‌کند، همه شرایط لازم را برای ایجاد این عقیده که ما برخاسته از طبیعت بوده و به سوی او باز خواهیم گشت، به همراه دارد؛ زیرا طبیعت بزرگترین شگفتی، عامل وحشت، حیرت، معجزه موجود و تنها عامل بقای انسان‌ها به حساب می‌آید (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۹۹). از نظر دین، از ارتباط با طبیعت، نیاز بازگشت به اصل خویشتن ارضا نمی‌شود؛ زیرا اصل و ریشه انسان خدا است (انالله) و انسان باید از خود مادی به در آید و خود را تسلیم خدا کند (وانالیه

راحعون). به عبارت دیگر، «انسان ماهیت از اوایی و به سوی اوایی دارد» (بقره: ۱۵۶). بنابراین، پذیرش مبنای فوق قلمرو «روان‌شناسی انگیزش و هیجان» را نیز متحول خواهد کرد.

همچنین با اصالت دادن به نفس (روح)، نباید از نقش مدیریتی آن نسبت به بدن غافل بود. به‌ویژه در حوزه سلامت و بیماری نقش محوری از آن نفس است؛ یعنی پایه سلامت روان بر سلامت نفس مبتنی است و در اختلالات روانی نیز این چنین است. از این رو، درمانگر باید به دنبال روش‌هایی درمانی باشد که ساحت غیرمادی را هدف قرار می‌دهد، تا صرفاً تغییر در رفتارهای ظاهری.

#### مبنای سوم: مختاربودن انسان

مسئله جبر و اختیار دارای سابقه‌ای طولانی و بیشتر در میان متکلمان و فلاسفه مطرح بوده است، اما با گسترش علوم انسانی و پیشرفت‌هایی که در این زمینه، از جمله علوم رفتاری مانند روان‌شناسی حاصل شده، این مسئله وارد علوم تجربی و نظریه‌های روان‌شناختی نیز شد؛ زیرا برای محققان همواره سؤال‌هایی مطرح بوده که آیا ما می‌توان به طور خود انگیخته، جهت‌اندیشه‌ها و رفتارهای خود را تعیین کنیم و به‌طور منطقی، از میان راه‌های موجود، دست به انتخاب بزنیم، یا نه؟ آیا در انتخاب، از نوعی آگاهی هشیار برخورداریم و آزادانه دست به انتخاب می‌زنیم و مسئول رفتار و سرنوشت خود و یا مقهور تجربه‌های گذشته، عوامل زیست‌شناختی، نیروی‌های ناهشیار یا محرک‌های بیرونی هستیم؟

برای پاسخ به سؤال‌های فوق، بیان دو نکته لازم است: ۱. ابتدا باید معنای اراده و اختیار مشخص شود؛ ۲. باید گستره رفتارهای اختیاری معلوم گردد. اختیار و اراده، هر یک معانی متعددی دارد. برای اختیار، چهار معنا بیان کرده‌اند: ۱. اختیار به معنای انجام دادن کاری بدون نیروی فاعل دیگری، یا بدون قهر قاهری. اختیار به این معنا، مقابل جبر محض است؛ ۲. اختیار به معنای انتخاب و گزینش. در اینجا فاعل دو نوع گرایش متضاد دارد که یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ ۳. اختیار به معنای انجام دادن کاری بر اساس گرایش درونی فاعل، بدون هیچ‌گونه فشار از ناحیه دیگری. اختیار به این معنا، مقابل فعل اکراهی قرار دارد که در اثر فشار دیگری انجام می‌گیرد؛ ۴. انجام دادن کاری، بدون هیچ‌گونه محدودیتی در مقابل کار اضطراری. طبق این معنا، کسی که در شرایط خاص از گوشت مردار بخورد، کارش اختیاری نیست، بلکه از روی اضطرار بوده است. برای اراده نیز معانی متعددی بیان شده است: ۱. اراده به معنای خواستن یا دوست داشتن در برابر کراهت داشتن، نپسندیدن و دوست نداشتن؛ ۲. اراده به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کاری. اراده به این معنا، فعل نفس است و ضدی ندارد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۰-۹۱).

منظور از «اختیار» در اینجا، یعنی قدرت انتخاب و گزینش و منظور از «اراده»، یعنی تصمیم گرفتن بر انجام کاری. اما گستره اختیار، به‌طور کلی مجموعه رفتارهایی که از انسان صادر می‌شود، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: ۱. کنش‌هایی مانند ضربان قلب، گردش خون، ترشح غدد، و حرکات معدی- روده‌ای. این‌گونه رفتارها، در قلمرو اراده و اختیار انسان نیستند و توسط نظام عصبی خودمختار - سمپاتیک و پاراسمپاتیک - انجام می‌گیرند؛ ۲. رفتارهایی مانند مطالعه کردن، اندیشیدن، ورزش کردن، سخن گفتن، عبادت کردن، خوردن و آشامیدن، که با اراده و اختیار انسان انجام می‌گیرد. همه انسان‌ها، بین این دو دسته رفتار تمایز قائل‌اند: دسته اول، رفتارهای غیرارادی و قسم دوم، رفتارهای ارادی گویند (ر.ک: مصباح و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳-۱۷۴). بنابراین، وقتی سخن از اختیار مطرح می‌شود، منظور این نیست که هر کنشی که از انسان صادر می‌شود، در حوزه اختیار او قرار دارد و هیچ‌گونه محدودیتی در رفتارهای خودش ندارد، بلکه مقصود رفتارهای نوع دوم است.

با توجه به معانی اراده و اختیار، این مطلب روشن شد که اختیار از توانش‌های نفس و اراده فعلی نفس است. در این صورت، اختیار از ظرفیت‌های توانشی نفس و اراده کنش یا کارکرد نفس به حساب می‌آید و اختیار نسبت به اراده، نقش علی دارد.

پرسش اساسی دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا میان اختیار و آگاهی، ارتباطی وجود دارد یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، باید گفت: اگر اختیار به معنای گزینش در نظر گرفته شود، شناخت و آگاهی از پیش‌نیازهای آن محسوب می‌شود؛ زیرا بدون شناخت، انتخاب و گرایش به ترجیح چیزی بر چیز دیگر معنا ندارد. البته ظرفیت و قوه اختیار، در ساختار روانی انسان از همان ابتدای تولد وجود دارد. همچنین خود شناخت نیز به تدریج، در یک فرایند زمانی شکل می‌گیرد و بدون توجه به تحول آن، نمی‌توان از اختیار سخنی به میان آورد (منصور و دادستان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۳۷).

#### دلایل قرآنی بر مختار بودن انسان

آیات قرآن که دلالت بر مختار بودن انسان می‌کند، به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. آیاتی که ناظر به بعثت انبیاست. انبیا برای هدایت و تعلیم تربیت انسان آمده‌اند؛ بدون فرض آزادی و مختار بودن آدمی، بعثت آنها لغو خواهد بود؛ زیرا اگر هدایت و ضلالت، ایمان و کفر و اطاعت و عصیان، اعمالی جبری باشد، دعوت به ایمان و اطاعت خدا معنا ندارد. درحالی‌که در برخی آیات، به صراحت به مختار بودن انسان اشاره شده است. «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و

یا ناسپاس» (انسان: ۳). «و بگو حق از جانب پرورگار است، پس هر کس که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند» (کهف: ۲۹).

۲. آیاتی که دلالت بر ابتلا و آزمایش انسان می‌کند. امتحان، زمانی معنای عقلانی دارد که انسان مختار باشد. «ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم، و او را می‌آزماییم، پس او را شنوا و بینا قرار دادیم» (انسان: ۲).

۳. آیاتی که دلالت بر مسئول بودن انسان دارد. «هر کس در گرو دستاوردهای خویش است» (مدثر: ۳۵؛ صافات: ۲۴)، «و بازداشتشان کنید که آنها مسئولند». مسئولیت‌پذیری فقط در صورتی معنا دارد که انسان در انجام اعمال خود، دارای اراده آزاد و اختیار باشد.

#### جبر و اختیار از دیدگاه روان‌شناسان

به‌رغم اینکه وجود اختیار به معنای انتخاب و گزینش امری روشن است، اما وجود برخی شبهات زمینه جبرگرایی را در عده‌ای بوجود آورده است. به عنوان نمونه، بدفهمی برخی از آموزه‌های دینی، مثل مسئله قضا و قدر و علم ازلی یا علم پیشین الهی، عده‌ای را به این توهم انداخته که منکر اختیار در آدمی گردند و قائل به «جبر الهی» شوند. اصالت دادن به جامعه و اعتقاد به هویتی مستقل، برای آن نیز موجب شده عده‌ای «جبر اجتماعی» را مطرح کنند. همچنین پیشرفت‌های علمی در زمینه فیزیولوژی و ژنتیک، به همراه اصالت دادن به ساحت مادی انسان و نادیده انگاشتن ساحت غیرمادی و نپذیرفتن چیزی به نام «روح» در انسان، زمینه اعتقاد به «جبر فیزیولوژیک یا جبر زیستی» را برای عده‌ای فراهم نموده است. همچنین، به اعتقاد برخی از اندیشمندان، پذیرش «اصل علیت» و عمومیت بخشیدن آن به پدیده‌های روانی انسان، عملاً زمینه گرایش به اختیار در انسان را از بین برده است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۵۲؛ رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷-۱۷۶).

وجود چنین شبهاتی در حوزه علوم رفتاری، از جمله روان‌شناسی موجب شده برخی از روان‌شناسان در موضوع جبر و اختیار در مورد انسان رویکردی جبرگرایانه پیدا کنند. فروید بر این باور است کاری که ما انجام می‌دهیم، یا می‌اندیشیم، به وسیله نیروهای گریزناپذیر و نامرئی درون ما رقم خورده است. وی معتقد است: آدمی دائماً در چنگال کشاننده‌ها، یعنی، محرک‌های درون‌زاد خود اسیر و بسیاری از رفتارهای خود را تحت تأثیر عوامل ناهشیار انجام می‌دهد (ر.ک: شولتز، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۷۶). اسکینر (۱۹۷۱)، نیز درباره اراده آزاد در برابر جبرگرایی، به طور روشن جانب جبر را می‌گیرد. وی کلیه اندیشه‌های وجود یک شخص درونی، یعنی یک خود یا خویش‌نخواستن خودمختار را که تعیین‌کننده

### بحث و نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش نشان داد که مبانی انسان‌شناختی، نقش تعیین‌کننده‌ای در هندسه دانش روان‌شناسی دارد. به عبارت دیگر، مبانی به‌منزله پایه‌های بنیادین یک دانش محسوب می‌شود و بدنه دانش بر آن پایه‌ها بنا می‌گردد. براین اساس، مبانی نظری مورد پذیرش محقق، نوع نگاه او را به انسان و همچنین انتخاب روش پژوهش و ارزیابی او را تعیین خواهد کرد. به عنوان نمونه، پذیرش این مبنا که انسان دارای دو ساحت وجودی است، این الزام را برای محقق به وجود می‌آورد که در مطالعه رفتار آدمی و پدیده‌های روان‌شناختی، هر دو ساحت را مد نظر قرار دهد و از تمرکز بر پایه‌های زیستی و نادیده‌انگاشتن ساحت دیگر اجتناب کند؛ زیرا توجه صرف به پایه‌های زیستی، مانع از این خواهد بود که پژوهشگر بتواند به تمام ابعاد وجودی انسان و شناخت هر دو ساحت او دسترسی پیدا کند و نتایج مطالعات وی، گویای واقعیت‌های روان‌شناختی نخواهد بود. بنابراین، پذیرش دو ساحتی بودن انسان، مستلزم این است که علاوه بر مطالعه بدن، به کشف قانونمندی‌های حاکم بر نفس نیز پرداخته شود. این از یک‌سو، موجب گسترش موضوع روان‌شناسی می‌شود و از سوی دیگر، مسائل جدیدی نیز به مسائل روان‌شناسی افزوده می‌شود. همچنین اهداف این دانش نیز تغییر می‌کند.

همچنین، اصالت دادن به نفس، روان‌شناس را ملزم می‌کند تا در پژوهش‌های خود، نفس را به عنوان جوهری مستقل و اصیل محور مطالعات خود قرار داده، ظرفیت‌های موجود در آن را بشناسد. قوانین حاکم بر نفس را کشف و مراحل رشد و تعالی آن را در مراتب طولی و شئون عرضی توصیف و تبیین کند. همچنین، پژوهشگر به تعامل نفس و بدن و چگونگی تأثیر و تأثر آن دو بر یکدیگر توجه بیشتری می‌کند.

با پذیرش اینکه انسان موجودی است مختار، پاسخ سؤالات دیگر روشن می‌گردد. در پاسخ این سؤال که «آیا رفتارهای خود را آگاهانه جهت می‌دهیم یا به وسیله نیروهای دیگری کنترل می‌شویم؟» (اراده آزاد یا جبر)، گفته می‌شود که رفتارهای اختیاری انسان، کاملاً آگاهانه انجام می‌گیرد؛ زیرا بین گزینش و شناخت نوعی تلازم وجود دارد. در پاسخ به این سؤال که «آیا بیشتر تحت تأثیر عوامل وراثتی هستیم یا عوامل محیطی؟» (طبیعت یا تربیت)، گفته می‌شود هر دو، اما نقش عوامل محیطی که در حوزه اختیار قرار دارد، برجسته‌تر است. از همین پاسخ، می‌توان نتیجه گرفت که شکل‌گیری شخصیت صرفاً در گرو رویدادهای گذشته و دوران کودکی نیست، زمان حال، اراده و اختیار خود انسان نیز نقش اساسی دارد. همچنین، امکان تغییر یا اصلاح رفتار با کمک خود فرد بسیار آسان‌تر

مسیر ماست و می‌تواند عمل آزادانه و خود به‌خودی را انتخاب کند، قویاً رد می‌کند و اظهار می‌دارد که ما به وسیله نیروهای محیط بیرونی رفتار می‌کنیم و نه به وسیله نیروهای درونی (همان، ص ۴۸۰). همچنین از این گفته کتل که می‌گوید: «شخصیت چیزی است که امکان پیش‌بینی آنچه یک شخص در یک موقعیت معین انجام خواهد داد، فراهم می‌کند» (همان، ص ۳۰۳)، می‌توان چنین استنباط کرد که او رفتار انسان را قابل پیش‌بینی می‌داند. بنابراین، در دیدگاه کتل، جایی برای بی‌قاعدگی و خود به‌خودی بودن وجود ندارد؛ زیرا چنین ویژگی‌هایی فرایند پیش‌بینی را نفعی می‌کند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد کتل در مورد اراده آزاد در برابر جبرگرایی، همسو با جبرگرایی قرار می‌گیرد.

به‌طورکلی، روان‌شناسان در ارتباط با جبر و اختیار، به دو گروه تقسیم می‌شوند: الف. گروه اول، قائلین به اختیار و اراده آزاد. انسان‌گراها و روان‌شناسان کمال مانند آلپورت، مزلو، راجرز، و برخی از روان‌تحلیل‌گران مانند آدلر و یونگ آزادی اراده و اختیار انسان را در بسیاری از رفتارها پذیرفته‌اند.

ب. گروه دوم، روان‌شناسانی هستند که انسان را فاقد اختیار و اراده آزاد می‌دانند. این گروه، به نوبه خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که انسان را مقهور عوامل درونی و زیستی می‌دانند مانند فروید و گروه دوم، کسانی که انسان را تحت سلطه عوامل بیرونی و محیطی می‌داند مانند واتسون و اسکینر. به نظر می‌رسد، تأثیر عوامل زیستی، اجتماعی و محیطی بر رفتار و کنش‌های انسان امری اجتناب‌ناپذیر است، اما هیچ یک از این عوامل، موجب سلب اختیار از انسان نمی‌شود. البته تأثیر این عوامل، برخی محدودیت‌ها را به وجود می‌آورد، اما در نهایت این اراده و اختیار انسان است که موجب گزینش یک راه از میان راه‌های گوناگون است. همان‌طور که بیان شد، رفتارهای زیادی مانند مطالعه کردن، اندیشیدن، ورزش کردن، سخن گفتن، عبادت کردن، خوردن و آشامیدن از اموری است که با اراده و اختیار انسان انجام می‌گیرد.

پذیرش اراده آزاد و اختیار از سوی برخی روان‌شناسان، تحولی عظیم در روان‌شناسی به وجود آورد و آثار آن را در مکتب رفتارگرایی و روان‌تحلیل‌گری شاهد هستیم. درحالی‌که در فلسفه اسلامی، اختیار به عنوان یکی از توانش‌های ذاتی برای نفس ثابت شده است. در متون دینی نیز اختیار، به معنای گزینش و قدرت انتخاب‌گری مفروض گرفته شده است. بنابراین، پذیرش این مبنا در همه قلمروهای روان‌شناسی، مانند رشد و تحول، شخصیت، انگیزش و هیجان، یادگیری، مشاوره و درمان و... تأثیرگذار خواهد بود. پژوهشگر با این فرض که رفتار موجودی فعال و دارای اراده و اختیار را مطالعه می‌کند، نه موجودی منفعل و فاقد اراده را باید به پژوهش بپردازد.



### منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۳، *النفس من کتاب الشفاء*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر.
- افلاطون، ۱۳۸۲، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسین لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- حاتمی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *معمای روان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- حجتی، محمدباقر، ۱۳۷۳، *روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی*، چ هشتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دادستان، پریخ، ۱۳۸۷، *روان‌شناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی*، چ نهم، تهران، سمت.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۲، *صور ابتدایی حیات مذهبی*، ترجمه نادر سالارزاده، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- شولتز، دوان، ۱۳۸۷، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران.
- شهرستانی، عبدالکریم، بی‌تا، *الملل و النحل*، بی‌جا، بی‌نا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، ۱۹۹۴، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالفکر.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم‌النفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- فیست، جس و گریگوری جی. فیست، ۱۳۸۶، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، روان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۵، *اصول کافی*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، قائم آل محمد.
- گایتون، آرتو و جان ادوارد هال، ۱۳۸۸، *فیزیولوژی پزشکی*، ترجمه حورا سپهری و همکاران، چ چهارم، تهران، اندیشه رفیع.
- مای لی و ربرتو، ۱۳۸۷، *ساخت، پدیدآیی و تحول شخصیت*، ترجمه محمود منصور، چ پنجم، تهران، دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۵، *بحارالانوار*، بی‌جا، دارالکتب الاسلامی.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۴، *میزان الحکمه*، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.
- مصباح، محمدتقی و همکاران، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- منصور، محمود و پریخ دادستان، ۱۳۸۵، *روان‌شناسی ژنتیک*، تهران، رشد.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۱، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.
- هرگنهان، آر، بی، ۱۳۹۰، *تاریخ روان‌شناسی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، بی‌نا.

Bunge, Mario, 1987, *Radial, Ruben. Philosophy of psychology*, New York: springer.

Reid, Thomas, 1785, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, essay III, chapter 4.

Wolff, David M, 1997, *psychology of religion: Classic and contemporary*, 2nd..

خواهد بود؛ زیرا روان‌شناس با تقویت این باور که تو موجودی دارای قدرت انتخابگری و اراده آزاد هستی، امید به اصلاح و فائق آمدن بر نابهنجاری‌های رفتاری و آسیب‌های روانی، افزایش و تبعاً روحیه خود مهارگری، برای رسیدن به وضعیت مطلوب، زودتر حاصل می‌شود و این خود، نوعی تغییر در حوزه درمان خواهد بود.

بنابراین، پذیرش مبانی انسان‌شناسانه روان‌شناختی مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام، علاوه بر تغییر در نوع نگاه پژوهشگر به انسان، اهداف، روش و منابع مطالعاتی، وی را در پژوهش‌های روان‌شناختی دگرگون ساخته به تبع آن گستره، اهداف و روش دانش روان‌شناسی نیز در قلمروهای گوناگون متأثر خواهد شد. به عنوان نمونه، در قلمرو درمان، رشد، شخصیت و سایر حوزه‌ها تغییر به‌وجود خواهد آمد. همچنین، در مقام تولید علم مراحل که باید محقق طی کند، مانند طرح سؤال، فرضیه‌سازی، نظریه‌پردازی و تولید علم متأثر از آن مبانی پذیرفته شده، خواهد بود؛ زیرا سؤال‌های محقق باید ناظر به مبانی انسان‌شناسانه او باشد. وقتی مبانی تغییر کرد، سؤال‌ها، همچنین فرضیه‌های محقق نیز تغییر می‌کند و به تبع آن، تولید علم نیز تغییر خواهد کرد؛ زیرا تولید علم محصول یک فرایند است و سؤال و فرضیه‌سازی بخشی از همین فرایند است.